الصورة الذهنية (دراسة في تصوُّر المعنى)

الدكتور سمير أحمد معلوف*

الملخص

ربط الدارسون العرب من فلاسفة وأصوليين ولغويين وبلاغيين بين المعنى والصورة الذهنية، فقد رأوا أنَّ المعنى هو الصورة الذهنية التي وضعت بإزائها الألفاظ وقد كان لابد لفهم مسألة المعنى من أن تُدرس الصورة الذهنية وتُظهر علاقتها بإدراك الواقع الخارجي، وصلتها باللغة المعبرة عن هذه الصورة، و في هذا البحث محاولة لفهم الصورة الذهنية لدى الدارسين العرب القدماء، وكان لابد للوصول إلى هذا الفهم من إطلالة سريعة على مفهوم الصورة الذهنية لدى الغربيين لتتضح صورتها، و تُفهم في تصوُّرها لدى العرب، و لم يحاول البحث المقارنة بين المفهومين بقدر ما حاول إعطاء تصوّر كل من الفريقين لهذه المسألة.

---

* قسم لغة عربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة البعث

الإنسان والمعنى:

اعتمد مفهوم المعنى ــ كما نتصور دائمًا ــ على الارتباط باللغة وألفاظها، أو نظمها الذي يعني السياق اللغوي الذي توضع فيه الكلمة سواء أكان النظم كلامًا أم نصًا مكتوبًا، وما عدا ذلك فإن المعنى يشار إليه إشارات متفرقة على أنه عنصر قائم بذاته في نفس الإنسان.

وقد وردت مثل هذه الإشارات في تراثنا الفكري العربي على صورة أفكار تداولها بعض الفلاسفة والنقاد، ولكن الإشارات الأولى التي وردت عن هذا الموضوع ظهرت لدى اللغويين الذين ألمحوا في ثنايا كلامهم إلى هذه المسألة، وكان فاتح هذا الموضوع ومبتدئه اللغوي الفذّ (الخليل بن أحمد الفراهيدي) المتوفى سنة170هـ، فقد أشار في معجمه (العين) إلى موضوع (المعنى) على أنه أمر مطلق من قيد اللغة، وجعله عاماً نبحث عنه في الأشياء حين نريد معرفة ماله صلة بجوهرها وصورتها التي تتبدى فيها حيث قال معرِّفاً المعنى: (معنى كل شيء: محنته، وحاله الذي يصير إليه أمره)(1).

كان الخليل مرحلة فكرية مهمة من مراحل تطور الفكر العربي والدراسات اللغوية العربية، طبع ما بعده من الدراسات بطابعه الخاص، فتوجهت الدراسات العربية بعده إلى الاهتمام بالمعنى على أنه حالة خاصة يعيشها الذهن في تصوره الأشياء حوله ، ثم تحولت هذه الدراسات إلى تحليل ما جاء به الخليل والزيادة عليه أو تفسيره اعتماداً على ما وصل إليه الفكر العربي من تطور في عصر الدارس، وقد اتجهت هذه الدراسات إلى موضوع المعنى باندفاع شديد إلى أن صار منطلق الدراسات العربية بألوانها المختلفة، وذلك لأن الفكر العربي اهتم بسبب ظروف نشأة الحضارة العربية بالنص قبل الإسلام وبعده من حيث تفسيره وقيمته.

---

[1] -الخليل بن أحمد الفراهيدي ،كتاب العين ، ج2، ص : 253، مادة : عني

وكان منبع اهتمام العرب بالنص عبر زمانهم المتطاول بدءاً بالنص الأسطوري ثم الشعري ثم الديني على اختلافه اهتمامهم باللغة صانعة النص، فهي أداة العلاقة ين الإنسان والأشياء، وهي التي تتكون من الكلمات السحرية والكلمة الخالقة، وقد أدى هذا إلى تعزيز تصور علاقة المعنى باللغة، فأصبحت اللغة وعاء المعنى، وصار النص مكانه الأمثل يُبحث عنه داخله؛ لأنه يفترض أن يكون فيه دائمًا، فاللغة حافظته وراعيته، وهي التي تصنعه وتُقيمه.

كانت أفكار الخليل محاولة لتجريد فكرة المعنى، والبحث فيها على قاعدة العلاقة بين الإنسان والأشياء، واستيحاء الأفكار الأسطورية عن الأشياء من أجل البحث في موضوع آخر غير تفسير النصوص. إنه موضوع (المعنى) بذاته.

كانت هذه المحاولة بداية الدراسات المعمقة حول موضوعات عديدة في النحو والصرف العربيين كمسألة اشتقاق كلمة (اسم)، أهي من (السمو) أم من (الوسم)، ومسألة (الإعراب والمعنى) في النحو العربي، وكذلك ما سمي قضية (اللفظ والمعنى) في النقد العربي القديم، وهي القضية التي أخذت حيزاً كبيراً من اهتمام النقاد العرب القدامى.

فالعبارة التي أطلقها الخليل محدداً بها (المعنى) على أنه: (محنة الشيء وحاله الذي يصير إليه أمره) جعلت المعنى ذا وجهين: المحنة، والحال. إنه الداخل والصورة وفي عبارة أخرى: الجوهر والصورة.

وانتقلت الفكرة من بعدُ لتفسر تفسيرات كثيرة وتطبق على كل ما يبحث فيه عن المعنى سواء أكان ذلك النص المكتوب، أم الكلام، أم الإشارة والحال الناطقة.

أما البحث عن المعنى في الأشياء والنصوص فمسألة أخرى خاض فيها العديد من الأصوليين والفلاسفة والمتكلمين والنقاد ليصلوا بها إلى غاية يريدونها، وهي البحث عن أداة تفسير يستنبطون بها المعاني، فدرسوا طرائق تكوين المعنى في النفس، والكلام النفسي، والصيغة التي يقدمها صانع المعنى للآخرين لينقل إليهم معانيه باللغة أو غيرها.

وظهرت في سياق ذلك كله نظريات جديدة في المعنى لم تلق اهتماماً كبيراً من الدارسين المعاصرين، وهي النظريات التي تبحث في أمور بعيدة عن تفسير النص تصل إلى مستوى صناعة النص، ومستوى أثر المعنى في تكوينه. فقد كانت الفكرة الثابتة أن الدارسين العرب جعلوا وكدهم تحليل النصوص وتفسيرها بحثاً عن المعنى، لكن الفكرة التي يجب النظر إليها أيضاً هي كيفية تأثير المعنى في اللغة التي يستخدمها صانع النص، وأثره في سياق هذا النص وتكوينه.

وإذا ما كان الأمر كذلك فإن البحث عن مكان المعنى ووجوده يصبح أمراً يقع في صلب دراسة المعنى وقضاياه، ويحملنا هذا على القول بدءاً: إن المعاني _ وإن كانت مطروحة في الطريق _ فإنها معدومة لا وجود لها إلى أن يأتي الإنسان ليدركها ويحقق وجودها. إن المعاني لا يمكن أن تكون خارج وعي الإنسان وإدراكه، وما ليس موجوداً ضمن وعي الإنسان وإدراكه فهو أمر غير موجود.

وهذه المبادئ تفسر ما يمكن أن يقال عن المعنى سواء أكان تصور المعنى مادياً أم مثالياً، فقيمة كل شيء في وجوده وإدراكه. وإذا ما تفحصنا قول أفلاطون الذي يجعل عالم الواقع صورة من عالم المُثُل فإننا واصلون إلى هذه الفكرة، لأنه يجعل العلاقة بين الواقع والمثل علاقة صورة وأصل، ولكن الواقع نفسه غير المدرك من الإنسان لا يمكن الحكم عليه بالوجود أو النفي إذا لم يكن صورة في ذهن الإنسان يدركها ويحقق وجودها وهي فكرة يرسخها الماديون والماديون الجدليون الذين يتحدثون عن أن المعرفة إن هي إلا نسخة من الواقع أو مرآة له. مثل (لينين) الذي أشار في دفاتره الفلسفية إلى فكرة انعكاس الواقع في ذهن الإنسان(1).

---

[1] -**انظر ما قاله آدم شاف في هذا الموضوع في كتاب**:المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، (أوولد تزيفان تودوروف، آدم شاف، ستروسن، فريجه، بيث)، ترجمة وتعليق قنيني عبد القادر،ص(33 ــ60).

الإدراك[1] والمعرفة(2) والصورة[3] الذهنية[4]:

قامت علاقة الإنسان منذ بدء وعيه الواقع على التفسير، وصار هذا التفسير ديدن الإنسان؛ لأنه يوضح له ما حوله، ويجعله قادرًا على التعامل مع ما يحيط به، والسيطرة عليه، والعمل على تجاوزه والبحث عن أسباب وجوده وعلل هذا الوجود.

استطاع الخليل ــ كما مرَّ بنا سابقًا ــ أن ينظر إلى المعنى نظرة تشتمل على عناصر متعددة، ولم يمل في تحديد مفهومه إلى اللغة وحدها، بل جمع بين اللغة

---

[1] الإدراك-الحسي: يأتي في عملية المعرفة بعد تتابع حسية الإحساس ووصولها ذروتها حيث يتحوّل الشيء إلى شعور واعٍ أو إدراك. فالإدراك نقطة وصول الإحساس إلى آخر محطة حسية. بعدها تبدأ أولى مراحل التجريد أو صورية الشيء. ويفترض الاتجاه التجريبي في الفلسفة أن الحواس نوافذ الفكر، فالعقل صفحة بيضاء يتلقى مدركاته من إحساساته التجريبية فالانعكاسات الحسية للأشياء المحيطة بنا على إحساساتنا هي التي تحفر معانيها أو فكرات التجربة الحسية. أما الاتجاه القبلي فيرفض أولية الإدراك الحسي وهذا ما قال به أفلاطون في نظرية المثل، وطور هذه الفكرة من بعد ديكارت. وباركلي، أما الاتجاه النقدي فيمثله كانت، في صيغة (الحدس– التجريبي) ويرى أن الإدراك حدس صوري متعال جميعٍ محتوياته الإدراكية مستمدة من التجربة بعدياً ما خلا صورتي الزمان والمكان الفطريتين بداخله قبلياً. د. معن زيادة (رئيس التحرير). الموسوعة الفلسفية العربية، ص: 44 - 47

[2] - **يُعرّف بعضهم المعرفة بصورة عامة** : بأنها ذلك الفعل الذي تستطيع بوساطته الذات أن تسيطر عقليًا على موضوع معين بهدف اكتشاف خصائصه المميزة. روبيه بلانشيه. نظرية المعرفة العلمية (الأبستمولوجيا) ترجمة د. حسن عبد الحميد، ومحمود فهمي زيدان. ص 13.

[3] الصورة: هي في اللغة والاصطلاح: الشكل، ويُقصد بها إما الشكل ذاته أو نتيجته، وأما الشكل فإنه: إما الشكل الخارجي وإمٍا الشكل الداخلي أي الماهية. وفي نظرية الوجود، فالمثال هو الصورة، وقد أصبحت هي الوجود والماهية معاً، و في ميدان المعرفة : لما كانت الصورة وحدها دون المادة هي المتمتعة بالثبات والعقلية، فإنها كانت عند أفلاطون وأرسطو موضوع العلم الحقيقي، لأن الصورة وحدها هي الكلي. وأما في المنطق، فلا تزال كلمة (صوري) مستخدمة، لأن جوهر المنطق هو أنه دراسة صورة الفكر. وفي علم النفس الغربي تعني الصورة لدى نظرية الجشتالت الشكل، ومفهومها أن كل شكل هو أكبر من مجموع عناصره، وأن الكل فيه أهم من الأجزاء، وأن ذلك الكل هو الذي يُسبغ على عناصره مغازيها. وتثار في ميدان فلسفة الفن (فلسفة الجمال) مشكلة الشكل والمضمون، أو الصورة والمادة، ويرى بعضهم أن المفهوم الهيئي في الفن إنما هو الشكل بمعنى الصورة، أي هيئة انتظام العناصر بصرف النظر عن مضمونها أو معانيها د.معن زيادة (رئيس التحرير). موسوعة الفلسفة العربية، ص:537-538

[4] الصورة الذهنية: حدد المنطقيون العرب الصورة الذهنية بقولهم: المعاني: هي الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ، والصور الحاصلة في العقل فمن حيث إنها تُقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنه مقول في جواب ماهو؟ سميت ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار سميت هوية. انظر الجرجاني، التعريفات: ص:218

وأشياء أُخر، استمد منها الإنسان العربي مفهوم المعنى، حتى صارت لديه طريقة في النظر إلى الأشياء.

وتأتي نظرة الخليل هذه في سياق طبيعة العلاقة بين الشيء والإنسان، وهي العلاقة القائمة على التأثير والتأثر. ولما كانت الأشياء المحيطة بالإنسان مهمة له ليعرف موضعه في منظومتها، ويعرف أيضًا العلاقة التي تربطه بها ليصل إلى تفسير ذاته، ويجيب عن تساؤلاته المتكررة عن الحياة والموت والوجود فإنها كوّنت لديه مجموعة من التصورات تميز الأشياء وتجعلها مقدسة أو مثار خوف لديه. إنها تفسر ما لا يستطيع تفسيره لأنه لا يمتلك المعرفة التي يُفسر بها الظواهر والمشاعر والأفكار، وهو الكائن العاقل المفكر.

وحتى يستطيع الإنسان تفسير الواقع، وفهم ما يختلج في نفسه من معانٍ، ومعرفة ما يرتسم منها في ذهنه لا بد له من إدراك الأشياء حوله وإعمال عقله فيها ليدرك حقائقها ومن ثمَّ يفسّرها. فعملية التفسير مرحلة لاحقة للإدراك والمعرفة.

إن البحث عن تصور للمعنى يقودنا إلى معرفة العلاقة بين الإدراك والصورة الذهنية، وذلك للصلة الوشيجة بين إدراك الأشياء وتصورها في ذهن الإنسان، وهو أمر يُعدّ مدخلاً رئيسًا لفهم المعنى.

وإذا كان هذا البحث أدخل في الفلسفة منه في علم اللغة، فإنه لابد منه لمعرفة آلية إدراك الإنسان وفهمه ما حوله، وبناء العلاقة بين المفاهيم لإنشاء المعرفة وتكوين موقفه مما يراه ويشعر به أو يبتدعه.

المعرفة والصورة الذهنية لدى الغربيين:

مرت نظرية المعرفة[1] بمراحل متعددة متتابعة، و قد عالجت فيما عالجته قضية العلاقة بين الذات والموضوع، ففي الميتافيزيقا اليونانية جعل أفلاطون المعرفة

والحقيقة تابعتين لعالم مثالي مجرد أزلي، وفصل بين عالم المُثل[1] والعالم التجريبي، و كان يرى أن هناك عالمين (عالم مرئي و عالم معقول. العالم المرئي أو الأرضي ليس وهماً إلا أنه صور[2] ناقصة لموجودات أسمى و أكمل و أثبت. إن حقيقة أشياء العالم الأرضي خارج هذه الأشياء. فأشياء عالمنا تستمد الوجود و الصفات الأخرى من أشياء كاملة وثابتة بمشاركتها في هذه الأشياء أو الجواهر[3] التي هي كنه الوجود الحقيقي والتي لا تتعرض على مرِّ الزمن إلى شيء من التغيُّر. عالمنا الحسي هو عالم التغيُّر والكثرة والصيرورة[4] أمَّا العالم العقلي، فعالم المثل هو عالم الوحدة والثبات.)[5].

والمُثُل وفق هذه النظرة هي مبدأ المعرفة، ومصدر إشراقها، ذلك أن العلم لا يقوم على الإحساس، بل على التأمل، والكشف والتذكر، والمثل كذلك مبدأ الوجود، لأنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة إلا بما تشتمل عليه ماهياتها[6] من الصور التي تصل

---

[1] المُثل : هي معان مستقلة شاملة أو كليات تعم الموجودات و لا تقتصر في وجودها على موضوع واحد محدد و إلا لما أمكن تعميمها. هذه الكليات ليست مجرد تجريد يتم استخلاصه من الموجودات بل هي معان مستقلة موجودة بذاتها، قديمة ثابتة كاملة. والمعرفة – المعرفة اليقينية هي معرفة بالكليات، أي بحقائق الموجودات، بهذه المعاني أو المُثل. فيما المعرفة الحسية لا تتعدّى الظن والتخمين. د. معن زيادة (رئيس التحرير). الموسوعة الفلسفية العربية، ص: 728

[2] انظر ص: 5 ، ح 3

[3] الجوهر هو الكينونة القابعة في أساس الصفات باستقلال تام، و هو الحامل الثابت للمتعينات المتغيرة. معن زيادة، (رئيس التحرير) الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، لبنان، ط1 ، 1968، ص : 346

[4] الصيرورة: هي الانتقال من حالة إلى أخرى ، و تقابلها الديمومة. معن زيادة (ئيس التحرير) الموسوعة الفلسفية العربية، ص: 539

[5] د. حسين حرب، في الفكر اليوناني 2 – أفلاطون، دار الفارابي ، بيروت، 1980، ص: 54-55

[6] الماهية: مصطلح مصاغ من السؤال: ماهو؟ فهي ما يُجاب به عن السؤال: ما هو؟ أي ما يتقوم به تصورنا للشيء، وما به قوام فكرتنا عنه. معن زيادة، (رئيس التحرير)، الموسوعة الفلسفية العربية، ص: 723

بينها و بين عالم المثل[1]. جاء في محاورة فيدون: (هل يحمل البصر أو السمع أية حقيقة للناس؟ أم أن الأمر كما يقول لنا الشعراء أنفسهم: إنه ليست هناك دقَّة فيما نسمع أو نرى؟ وإذا كان عضوا الإحساس في الجسم هذان ليسا هما (أنفسهم) لا دقيقين ولا يقينيين، فما أبعد أعضاء الحس الأخرى عن الدقة واليقين....ومن جهة أخرى فإن النفس تقوم بإعمال العقل على أفضل وجه حينما لا يزعجها شيء من هذا لا السمع والبصر ولا الألم ولا لذة ما، بل حين تكون إلى أكبر درجة ممكنة، منفردة قائمة بذاتها، وقد انفصلت عن الجسد، وحين لا يكون لها بقدر الاستطاعة اشتراك معه، أو رباط، فإنها تتطلع إلى الوجود الحقيقي وتهفو إليه)[2].

وقد أنكر أرسطو الفصل الذي ارتضاه أفلاطون بين عالم المُثُل والعالم التجريبي، ورأى أن بين العالمين تكاملاً لا ينفصم؛ لأن الأشكال العليا في الطبيعة وفي المعرفة الإنسانية تتطور عن الأشكال الدنيا، وثمة رباط يصل بين الإدراك الحسي والذاكرة والتجربة والقوة المتخيلة والفكر(3).

وكذلك ذهب إلى القول (بأن المعرفة الإنسانية تتولّد من ميل أصيل في الطبيعة الإنسانية، ميل يعلن عن نفسه في أفعال الإنسان وردود فعله الأولية، فتظل حياة الحواس من مبدئها إلى منتهاها موجهة بهذا الميل مشبعة به. وهذا نص قوله: كل الناس بالطبيعة، يرغبون في أن يعرفوا، ودليل هذا تلك المتعة التي نوليها حواسنا؛ فنحن نحب تلك الحواس في ذاتها فضلاً عن فوائدها، وأكثر ما نحبه منها حاسة الإبصار، لا نظرًا إلى ما تؤديه من عمل فحسب، بل حتى ونحن لا نزمع أن نقوم بأي

---

[1] الفلسفة من أفلاطون إلى ابن سينا، ص : 29

[2] فيدون، ص: 158 – 160

[3] - أرنست كاسيرر،مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ص 31.المرجع السابق نفسه، ص (31 ــ 32)

عمل نفضل الإبصار على كل شيء آخر. وعلة هذا أن هذه الحاسة من بين الحواس جميعًا تجعلنا نعرف، وتوضّح لنا الفروق بين الأشياء)(1).

وتتجلى أهمية أرسطو في موضوع الصورة الذهنية في دراساته المنطقية التي بحث فيها قضية التصوّر الذهني بعيداً عن الميتافيزيقا، وقد نظر إلى هذه المسألة وفقاً لثنائية الذات و الموضوع، وعالجها من منطلق التصوّر والتصديق[2].

فقد كان يرى (أن العقل الإنساني قادر بطبيعته على إدراك ماهيات الأشياء إدراكًا تامًا، والماهيات هي المعاني الكلية للأشياء)(3). أما طبيعة إدراك العقل للماهيات، فتقوم على أن العقل يدرك (الماهيات مباشرة، ويدرك الجزئيات المتحققة في الماهيات بانعكاسه على الحس الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها. فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً، ولكن باختلاف: فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء. ... والمعقولات موجودة بالقوة[4] في الصور المحسوسة...لهذا لا

---

[1] - المرجع السابق نفسه، ص: 31 -32

[2] شرح الغزالي مسألة التصور والتصديق ، بقوله: (والعلم ينقسم إلى العلم بذوات الأشياء، كعلمك بالإنسان والشجر والسماء، وغير ذلك، ويسمى هذ العلم تصوُّراً، وإلى العلم بنسبة هذه الذوات المتصوَّرة بعضها إلى بعض إما بالسلب أو بالإيجاب، كقولك: الإنسان حيوان والإنسان ليس بحجر، فإنك تفهم الإنسان والحجر فهماً تصوُّرياً لذاتهما، ثم تحكم بأن أحدهما مسلوب عن الآخر أو ثابت له، ويسمى تصديقاً، لأنه يتطرق إليه الصدق والتكذيب). انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق ، دار الأندلس، بيروت، ط2 ، ص: 39

[3] - أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ص 25

[4] القوة: يرتبط مفهوم القوة بمفهوم الفعل أشد الارتباط، وكلاهما يعود إلى فلسفة أرسطو، ويمكن القول: إن الموجود قبل تحقّقه، أي قبل أن يصبح ما صار إليه هو موجود بالقوة أي: إن عنده قابلية التحول بفعل الصورة والعلل الأخرى التي عددها أرسطو من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل. معن زيادة (رئيس التحرير) ، الموسوعة الفلسفية العربية، ص: 677

يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها، و لهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية)[1].

وأكّد أن (كل تعليم فكري فإنما يكون بمعرفة متقدّمة للمتعلّم، و إلا لم يمكنه أن يتعلم شيئاً، وهذه القضية يظهر صدقها بالاستقراء، وذلك أن العلوم التعاليمية وما أشبهها من الأمور النظرية إذا تُصُفِّح أمرها ظهر أن العلم الحاصل منها عن التّعلم إنما يكون من معرفة متقدمة للمتعلِّم. وكذلك يظهر الأمر في سائر الأشياء التي شأنها أن تُتَعَلَّم بقول وقد يظهر صدق هذا مما تقدَّم، وذلك أن كل تصديق بقول فإنه إنما يكون: إما من قبل القياس[2]، وإما من قبل الاستقراء أو التمثيل)[3].

وهذا العلم (الذي يجب أن يتقدّم على كل ما شأنه أن يُدرك بفكر وقياس على ضربين: إما علم بأن الشيء موجود أو غير موجود، وهو الشيء الذي يسمى التصديق، وإما علم بماذا يدل عليه اسم الشيء، وهو الذي يسمى تصوُّراً. فبعض الأشياء يجب على المتعلم أن يتقدَّم فيعلم من أمره أنه موجود فقط، مثل المقدمة التي يُقال فيها: إن كل شيء يصدق إما الإيجاب أو السلب، فإن أمثال هذه المقدمات يُحتاج أن يُعلم من أمرها صدقها فقط، وأنه لا يدفعها إلا السوفسطائيون، وبعضها يجب أن يتقدّم فيعلم من أمرها على ماذا يدلُّ اسمها فقط. مثل أن يتقدم المهندس فيعلم على ماذا يدل اسم الدائرة في صناعته واسم المثلث، وبعضها يحتاج أن يتقدم المتعلم فيعلم الأمرين جميعاً، مثل الوحدة فإنه يجب على المتعلم أن يعلم على ماذا يدل اسمها وأنها شيء موجود. وذلك أن العلم بوجود الشيء غير العلم بماذا يدل عليه اسمه، فقد يعلم

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 164

[2] القياس: في المنطق؛ قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: العالم حادث لأنه متغير، وكل متغيّر حادث، فإنه قول مركب من قضيتين إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما العالم حادث. الجرجاني، التعريفات، ص: 181

[3] ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ج2 ، ص: 369

ما يدل عليه الاسم، و لا يُعلم وجوده. و لا ينعكس هذا بل يجب على من علم الوجود أن يعلم دلالة الاسم)[1].

وفي العصر الحديث نجد لقضية المعرفة توجّهات مختلفة لدى الفلاسفة الغربيين فقد حاول ديكارت[2] إيجاد علم يقيني بقدر ما في العلوم الرياضية، وتطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقاً عملياً يمكن الناس من أن يصيروا سادة ومالكين للطبيعة، وللوصول إلى العلم اليقيني لا بدّ من إيجاد منهج علمي دقيق يقوم على مجموعة من القواعد، وأهم هذه القواعد هي الشك[3] .

وقد اكتشف هذا الفيلسوف أن شكه في حواسه وعقله زعزع ثقته بكل معارفه ومعتقداته ما عدا شيئًا واحدًا كونه يشك (أي لم يشك في كونه يشك)، ولكن الشك نوع من التفكير؛ فهو إذن يفكر؛ وبالاستناد إلى ذلك فهو موجود يفكر. فقال: (أنا أفكر فإذن أنا موجود). هكذا تصور ديكارت أنه أثبت وجوده الفكري أو ذاته المفكرة (cogito)، ثم نظر بعد ذلك في مدخراته الفكرية ليبحث عن أفكار أساسية لا يمكن أن يتطرق إليها الشك؛ فميز بين ثلاث زمر من الأفكار؛ الأولى: الأفكار المتأتية عن الأشياء الخارجية بواسطة الحواس. وهي أشياء لا يمكن الاطمئنان إليها؛ لأن مصدرها الحواس التي هي محل شك عند ديكارت. الثانية: الأفكار المركبة التي يؤلفها الخيال والإرادة بالاستناد إلى معطيات حسية سابقة، ومن ثمَّ فهي مشكوك فيها. الثالثة: الأفكار الفطرية، وأبرزها فكرة الكمال التي تساءل ديكارت عن مصدرها؛ فوجد أنها

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص: 369- 370

[2] ديكارت: فيلسوف فرنسي كبير، ويُعدّ رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضياً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية.

ولد سنة 1559 م وتوفي سنة 1650 م. انظر: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص: 488- 490

[3] د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 491 - 493

لا تعود إلى إدراكاته الحسية ولا إلى تركيباته الخيالية؛ أي لا تعود إلى ذاته المفكرة، وانتبه إلى كون ذاته ناقصة ــ والشك دليل نقصه ــ فكيف يتصور الكائن الناقص الكمال أو اللانهاية و(فاقد الشيء لايعطيه) ؟، فلا بد إذاً من ذات كاملة ــ هي الله ــ أودعته فكرة الكمال(1).

وأما إسبينوزا[2] فقد طوّر ما أتى به ديكارت، وبنى عليه فلسفته المعرفية، وهكذا قسم أنواع المعرفة تقسيمًا ثلاثيًا هو:

النوع الأول: ينقسم إلى معرفة نكوّنها عن الأشياء الخاصة بواسطة حواسنا، وتتمثّل لنا فيها الأشياء جزئية مختلطة لا ترتيب فيها، والقسم الثاني: معرفة سماعية تؤدي بنا إلى تكوين فكرة عن الأشياء مشابهة لما نتخيله عنها فحسب.

النوع الثاني: ينشأ من وجود أفكار لدينا مشتركة بين الناس جميعاً، وأفكار كافية عن خصائص الأشياء. وهذه أسميها العقل.

النوع الثالث: هو الحدس، (ينتقل من فكرة كافية عن الماهية المُطلقة لبعض صفات الله إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء)(3).

وكان أول سؤال طرحه إسبينوزا عن قضية المعرفة، هو: (كيف يتسنى للعقل أن يعرف العالم الخارجي، مع أنه مرتبط بجسم مضايف له؟ كيف يعرف شيئاً آخر غير جسمه هو وما يرتبط به من أفكار؟ والجواب عن ذلك هو أن حالته النفسية الفيزيائية في أية لحظة معلومة هي دائماً مؤلفة من طبيعة جسمه الخاص به، ومن حالة البيئة المحيطة التي بها يتأثر ويتغير، ومن هنا فإنه حين يعرف نفسه فإنه

---

[1] -، أحمد مبارك، إشكالية المعرفة في الغنوزيولوجيا ، ص : 20

[2] إسبينوزا: فيلسوف هولندي، و لد سنة 1632 و توفي سنة1677

[3] - د. فؤاد زكريا، إسبينوزا، 1981، ص : 71

سيسجل أيضاً أفكار الموضوعات التي بها يتأثر. ثم إن تجربته تثرى من اتصالات جسمه بالبيئة المحيطة)[1].

أما جون لوك[2] فقد رفض الأفكار الفطرية[3]، وقال: (إن عقل الطفل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa لم يُنقش عليها من قَبلُ شيء. والدليل على ذلك أن الأطفال لا يعون مبادئ المنطق (الهوية وعدم التناقض). والبدائيون يعيشون دون أن يصوغوا مبادئ المنطق)[4]. فإذا افترضنا أن العقل كان في البداية صفحة بيضاء، فمن أين يحصل على أفكاره؟ والجواب: من التجربة، (والتجربة تشتمل على مصدرين للأفكار، هما الإحساس، والتأمل، فنحن نتلقى الكثير، إن لم تكن الغالبية، من أفكارنا حين تتأثر حواسنا بموضوعات خارجية. ونتلقى أفكاراً أخرى بواسطة التأمل حين تتأثر حواسنا بموضوعات خارجية)[5]. واستدلَّ على ذلك أيضاً بحجة ليثبت أن لاشيء يوجد في النفس قبل التجربة فرأى أنّ منْ فقد ـــ منذ ولادته ـــ حاسة من حواسه افتقر إلى ما يتعلق بها من معانٍ، فالأعمى مثلاً لا يتصور الألوان، وكذلك الأخرس لا يملك أية فكرة عن الأصوات(6).

يقول لوك: (إن اليقين بوجود الأشياء الطبيعية عندما تشهد حواسنا بذلك لا يبلغ المدى الذي يمكن أن تصل إليه قدرتنا فحسب، بل يبلغ أيضًا القدر الذي تحتاج

---

[1] د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 141

[2] جون لوك : فيلسوف تجريبي إنجليزي ، ولد سنة 1632 م و توفي سنة 1704 م

[3] الأفكار الفطرية: هي تلك التي يولد الإنسان مزوداً بها، عند من يقولون بها، كالرواقيين في العصر اليوناني، و ديكارت في أوائل العصر الحديث، و قد قرروا أنها تولد منذ ميلادنا و يشترك كل الناس في الإقرار بها، و منها مبدأ الهوية(ما هو) و مبدأ عدم التناقض(لا يمكن الشيء الواحد أن يكون و ألا يكون في آن واحد ، ومن جهة واحدة). د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2 ، ص: 373

[4] د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2 ، ص: 374

[5] المرجع السابق نفسه

[6] -، أحمد مبارك، إشكالية المعرفة في الغنوزيولوجيا ، ص 28

إليه طبيعتنا، فهذا التأكيد بوجود الأشياء خارجنا يكفي لتوجهنا في اكتساب الخير، وتجنب الشر الذي تسببه هذه الأشياء، وهو ما يهمّنا في معرفتنا إياه)(1).

وقد أعطى ديفيد هيوم[2] هذه النظرية قوة كبيرة ودقة حين ميز بين الأفكار والانطباعات، وكان ذا نزعة حسية مغالية، ووصل إلى أن أفكارنا تأتي من الانطباعات، والانطباعات تتضمن الإحساسات والانفعالات والعواطف، كما تتجلى في حيويتها ونشاطها. فرأى أن إدراكات العقل الإنساني كلّها ترجع إلى حسَّين متميزين هما الانطباعات Impressions والأفكار Ideas والانطباعات هي وحدها الأصلية أما الأفكار فما هي إلا نسخ عن انطباعاتنا، وهكذا فإن الأفكار هي مجرّد انعكاسات باهتة للإحساسات على مرآة أفكارنا، كما أظهر هيوم الشك في صحة المعرفة الناشئة عن البرهان[3]، وتلك الناشئة عن الإحساس أيضاً، ومن هنا يمكن أن ننعت موقف هيوم من المعرفة أنه حسية شكِّية[4].

---

[1] - د. فؤاد زكريا ،نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ص 16

[2] ديفيد هيوم: فيلسوف ومؤرخ إنجليزي، ولد سنة 1711 م، وتوفي سنة 1776 ، انظر: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 611 _ 613

[3] البرهان: لفظ فارسي معرَّب، ويُقصد به قطع حُجَّة الخصم، و قد يُطلق على الحجة ذاتها، و هي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء. وأهل الميزان يخصونه بحجة أن مقدماته يقينية، وللبرهان عند أرسطو تعريف أول ظاهري بالعلة الغائية هو أنه:(قياس منتج للعلم)، و لفظ العلم يعني معرفة العلة، وهي معرفة ثابتة ضرورية. وتعريف ثان جوهري بالعناصر المؤلفة له هو أنه (القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها). انظر : معن زيادة (رئيس التحرير)، الموسوعة الفلسفية العربية، ص: 194

[4] د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة،ج 1 ، ص: 614- 615

وقد وقف الفيلسوف الألماني عمانويل كانط[1] من القضية المعرفية موقفًا وافق عليه الوضعيون فقد كان ذا نزعة عقلية تامة. ولهذا أحب العلوم الدقيقة وهي الرياضيات و العلوم القائمة على التجربة والملاحظة مثل الفيزياء والفلك ونشأة الكون، وقد أصدر كتابه (نقد العقل المحض) سنة 1781 وفيه يدرس قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة، والعقل المحض هو العقل و هو يفكر غير مستعين بالتجربة. فنقد العقل المحض هو الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة التي بفضلها تتمّ المعرفة العلمية، وذلك ببيان استعمال هذه الأسس القبلية والمقتضيات السابقة في التجربة و تحديد قيمتها في ضمانه صحة التجربة[2].

ورأى (أن هنالك مصدرين للمعرفة هما الحساسية والفهم، أو هما التجربة وقدرتنا على أن نفكر في هذه التجربة فإذا كنا عن طريق الحساسية، وهي قابليتنا للتأثر بموضوعات المعرفة نتلقى مادة المعرفة فإننا عن طريق الفهم الذي يُمثّل قدرتنا على التفكير في الموضوعات المُعطاة نقدم صورة المعرفة. مادة المعرفة بعدية لأنها لا تُعطانا قبل الاتصال بالموضوعات الخارجية، وأما صورة المعرفة فهي في نظر (كانط) قبلية، لأن الفهم يفكر في معطيات بفضل المقولات التي هو حائز لها بصورة سابقة على أية تجربة)[3].

---

[1] عمانويل كانت، يُعدّ أعظم فلاسفة العصر الحديث، ولد في مدينة كينجسبرج في بروسيا سنة 1724م، وتوفي سنة 1804م

[2] د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص: 270 -273

[3] د. محمد وقيدي، ماهي الإبستمولوجيا، ص: 25

ويرى أوغست كونت[1] وأتباعه من الوضعيين أن العلم قد وجد أخيرًا ــ أي في المرحلة الوضعية ــ موضوعه الحقيقي، ألا وهو الواقع الحسي كما (يتمظهر) للذات... ويذهب الوضعيون جميعهم إلى القول بأن الميتافيزيقا مفهوم خالٍ من المعنى، وهكذا فإن كانط والوضعيين يرون أن الفكر الإنساني لا يدرك من الواقع إلا ظواهره البادية للحواس(2).

أما هيغل[3] فقد نظر بفلسفته المثالية إلى الواقع و علاقته بالعقل ورأى أن الفلسفة الرئيسية هي فهم الواقع وجعله معقولاً، ومن ثمَّ جعل الواقع والذات من جنس واحد، ومعنى هذا تعقيل الواقع، وإذا عقلنا الواقع، فقد أصبح كل شيء من الذات ومن الواقع معقولاً، ومن هنا فإن كلمة المثالية بالمعنى الذي يقصده هيغل هي: تعقيل الواقع، أي جعل كل ما هو واقعي معقولاً وكل ما هو معقول واقعياً، أي الوصول إلى توحيد فيما بين الواقع والمعقول بالانتهاء إلى أن كل شيء معقول. ورفض ادّعاء المثالية أن الأشياء الحسية ليست إلا عالماً ذاتياً هو عالم الشعور، ورأى أن للمحسوسات وجوداً مستقلاً قائماً برأسه لايتوقف على الامتثال الأساسي له. وقال إن الفكرة هي المطلق والمطلق هو الذات الكلية التي تنتظم كل شيء. وكل الأشياء ليست إلا تطوّراً ديالكتيكياً عن الفكرة الأصلية. وهذه الذات الكلية هي عينها الفكرة أو التصور.

ويميز هيغل بين الفكرة و التصور، على أساس أن الفكرة هي التحقيق الكامل للتصور. إن الفكرة هي الوحدة المطلقة للتصور وللموضوعية، وهي الحق بذاته

---

[1] أوغست كونت: فيلسوف فرنسي، يُعدّ مؤسس الوضعية، و المؤسس الحديث لعلم الاجتماع، ولد سنة 1798 م و توفي سنة 1857

[2] - أحمد مبارك، إشكالية المعرفة في الغنوزيولوجيا، ص 20 ــ 21

[3] هيجل: جورج ويلهلم فريدريك هيجل، فيلسوف من أصول نمساوية، نشأ في ألمانيا، و لد سنة 1770، و توفي سنة 1831

ولذاته. الفكرة هي الحياة. وهي الخير في المعارف والأفعال، وهي المعرفة المطلقة التي يصل إليها فكر الفيلسوف[1].

ويختلف هذا الموقف عن موقف باركلي[2] الإنجليزي الذي يرى أن (الوجود هو الإدراك الحسي esse est percipi أو وجود شيء هو أن يكون هذا الشيء مدركاً بالحس. فكل شيء يدين بوجوده للإدراك الحسي، وليس له وجود في ذاته. والخلاصة هي أن الاعتقاد في الأفكار المجردة قد أدى إلى افتراض أن الموضوعات المادية تختلف تماماً عن الإحساسات، أمّا الحقيقة في نظر باركلي فهي أن الموضوعات المادية ليست شيئاً آخر غير مجموعات من الإحساسات الشمية والبصرية..إلخ أعطيت اسماً مشتركاً بين كل أفراد التصور. أن يوجد هو أن يكون مدركاً بالحس: هذا هو الحق في كل ما يتعلق بكل الموضوعات المادية. والقول بأن الأفكار هي نسخ ذهنية للموضوعات المادية هو إذاً قول باطل)[3].

تنوّعت نظرات الفلاسفة إلى قضية الإدراك، واختلفت ما بين نظرة ترى أن المعرفة الأساسية تأتي من الحس أولاً، ثم يتدخل العقل والحدس أحيانًا من أجل ترتيب ما وعاه الحس ونقله، ونظرة ترى الأمور بطريقة مثالية فتعتقد أن الأفكار تأتي أولاً ثم تطابق هذه الأفكار الواقع الخارجي. وقد بدأت هذه الأفكار لدى أفلاطون الذي جعل عالم المُثل عالمًا حقيقيًا على حين جعل عالم الواقع ظلالاً لعالم المُثل الحقيقي.

وكان التصور الأساسي للإشكالية العامة لنظرية المعرفة التقليدية هو الزوج: ذات/موضوع. حاولت نظريات المعرفة أن تضع المعرفة في علاقتها بهذا الزوج،

---

[1] د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 578 - 579

[2] جورج باركلي: فيلسوف إنجليزي. و لد سنة 1685 و توفي سنة 1753 د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، ص: 287

[3] د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 289 - 290

وذلك إما بالرجوع إلى السيكولوجيا أو المنطق أو الأنطولوجيا. تتساءل نظرية المعرفة إذن عن إمكانية معرفة الذات للموضوع(1).

وقد ميز تاريخ الفلسفة ــ كما صيغ داخل إشكالية نظرية المعرفة التقليدية ــ بين موقفين أساسيين:

- الموقف الواقعي الذي يعطي الأسبقية للواقع الموضوعي (أي للواقع بعيدًا عن عملية المعرفة)، وفي هذا الموقف تكون المعرفة عملية تتقبل فيها الذات العارفة المؤثرات الصادرة عن الموضوع المعروف.
- الموقف المثالي الذي يعطي الأسبقية للذات وعلى الأخص للذات من حيث هي فكر وفي هذا الموقف يكون وجود العالم مصاحبًا لتَمَثُّله.

وقد لاحظ باشلار[2] أن هذين الموقفين لا يدركان حقيقة المعرفة، فكل منهما مفتقر إلى طابع المعاصرة الذي يتطلبه الفكر العلمي؛ المثالية تتوهم أن الذهن مباشر لذاته. على حين أن الثقافة تطفئ الأنوار الوهمية للمثالية الساذجة وتقضي على الاعتقادات السطحية بوجود نفس تنيرها تجربتها الباطنية وحدها.

ذلك أيضًا هو عيب الواقعية؛ فهي تتوهم أن موضوع المعرفة معطىً مباشر، على حين أن العلم اليوم صنعي بالمعنى الديكارتي للكلمة، فهو يخاصم الطبيعة ليشيد التقنية، وموضوع العلم المعاصر هو موضوع ثانٍ. إنه – فوق موضوع - منذ قرن من الزمان صرّح الكيميائي الكبير أوغست لوران: أن الكيمياء أصبحت اليوم العلم بالأجسام التي لا وجود لها، وينبغي إيجاد الأجسام التي لا توجد(3).

---

[1] - عبد السلام بنعبد العالي، سالم يفوت درس الأبستيمولوجيا، أونظرية المعرفة، ، ص 11

[2] - باشلار: فيلسوف علوم فرنسي، ولد سنة 1884 م ، و توفي سنة 1962 م، د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 292

[3] - المرجع السابق نفسه، ص (26 – 27).

الصورة الذهنية لدى العرب:

أمام هذا الاختلاف تقف بعض النظرات العربية القديمة معتمدة نظرة أقرب إلى النظرة الوضعية وفلسفة باركلي والاتجاه الواقعي في آن معًا منها إلى النظرة المثالية في بحث مسألة الإدراك والعلاقة بين الواقع والإنسان.

وقد اعتمدت نظرات هؤلاء العلماء فيما أسست له على مجموعة أمور هي:

-النصوص الدينية (القرآن الكريم). فقد جاء في القرآن الكريم العديد من الآيات القرآنية الكريمة التي تجعل المعرفة قائمة على الحس المباشر الذي ينقل إلى الإنسان شعوره بالأشياء حوله وإدراكه لطبيعة العلاقة معها سواء أكان هذا الشيء خيرًا أم شرًا وكذلك علمه بالمعلومات التي يمتاز بها عن غيره من المخلوقات. مثال ذلك قوله تعالى: (إنَّ السَّمْعَ والبَصرَ والفُؤَادَ كلُّ أولئكَ كانَ عَنْه مَسْؤولاً) [الإسراء،الآية36]، وقوله تعالى: (واللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمونَ شَيْئًا وجَعَل لَكُم السَّمْعَ والأَبْصارَ والأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرونَ) [الأعراف، الآية 179].

وقد اعتمدت الآيات الكريمة على العلاقة بين الإنسان وما حوله والتجربة التي يعيشها ليكوّن رؤيته للأشياء ضمن قناعته الخاصة التي يكوّنها بالفهم والتعقّل.

-الدراسات اللغوية التي وصلت مرحلة من النضج والاكتمال أضحت معها قادرة على التصدي لموضوع الإدراك من وجهة لغوية (1).

---

[1] - انظر في هذه المسألة المقابسة التي ذكرها التوحيدي، بعنوان المقابسة فيما بين المنطق والنحو من المناسبة، القابسات، أبو حيان التوحيدي، ص: 169 وكذلك النقاش الذي جرى بين السيرافي، ومتّى بن يونس القنائي، وقد أظهر فيه السيرافي رؤية اللغويين لموضوعات عديدة من بينها مسألة الإدراك، ، أبو حيان التوحيدي، المقابسات ص 68 . وفيها يتصدى السيرافي اللغوي لمتى بن يونس القنائي المنطقي، قال أبو سعيد السيرافي مخاطباً متى الذي حدد المنطق بأنه : آلة من الآلات يعرف به صحيح الكلام من سقيمه: أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالعقل، إن كنا نبحث بالعقل. هبك عرفت

-النظرات والآراء التي أبداها المتكلمون وعلماء أصول الفقه في هذه المسألة، والنظرات والآراء الفلسفية التي تأثرت بالمنطق اليوناني.

بحث الدارسون العرب القدامى كالفارابي (-339 هـ) وابن سينا (- 428هـ)، والغزالي (505 هـ) موضوع الإدراك من خلال العلاقة بين الذات والموضوع، ولكنهم كانوا على ذُكرٍ دائمًا من أن الذات لا يمكن فصلها عن موضوعها؛ فجعلوا موضوع الإدراك علاقة قائمة بين الذات والحقائق الخارجية من غير انفصال، وتصور منطقيوهم عملية الإدراك على ضربين يُبنى الثاني على الأول، ولا يتم إلا به؛ فذهب الغزالي (505 هـ) في شرحه هذه المسألة إلى أن الضرب الأول هو(إدراك الذوات المفردة، كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالَم والحادِث والقديم، وسائر ما يُدل عليه بالأسماء المفردة)(1).

أما الضرب الثاني من ضربي الإدراك فهو ما يسمى (التصديق)، أي (إدراك نسبة هذه المفردات بالنفي والإثبات)(2).

وقد لخص الجرجاني (علي بن محمد) (- 816 هـ) هذا كله في حدّه الإدراك حيث قال: إنه (**إحاطة الشيء بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس**

الراجح من الناقص من طريق الوزن من لك بمعرفة الموزون أهو حديد أو ذهب، أو شَبَهٌ أو رصاص؟ وأراك بعد معرفة الوزن فقير إلى معرفة جوهر الموزون، وإلى معرفة قيمته ... وإن كان هكذا في الأجسام المرئية، فإنه أيضاً على ذلك في المعقولات المقروءة والإحساس ظلال العقول، وهي تحكها بالتبعيد والتقريب مع الشبه المحفوظ .... إذا كانت الأغراض المعقولة و المعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف أفليس قد لزمت معرفة اللغة؟ أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص: 70 - 71

[1] - محمد بن محمد الغزالي ،المستصفى من علم الأصول (المقدمات المنطقية/الأحكام)، ج1، ص31 .

[2] - المرجع السابق نفسه، والمعطيات السابقة ذاتها.

الناطقة[1]**، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات يسمى تصورًا، ومع النفي بأحدهما يسمى تصديقًا)**(2).

ويُفهم من هذا التعريف أن الإدراك الذي يعني الإحاطة بالشيء بكماله هو **الصورة الذهنية** التي لا تتحصّل إلا بمعرفتين أي تصورين، أولهما: حصول الصورة الذهنية، ومعرفة حقيقة هذه الصورة مستقلة عن غيرها، أي معرفة طبيعتها الخاصة على أنها جنس أو نوع من الأجناس أو الأنواع التي يمكن تصورها في الذهن، وهذا كله من غير حكم عليها بالإثبات أو النفي. إنه محاولة للمعرفة والتصور، وقد أثار هذه الصورة، ومحاولة تمثلها مثير، فأدى إلى انشغال الذهن بها ومحاولة تصورها وتمثلها. ويعني هذا تحديد مفاهيم الأجزاء للوصول إلى المفهوم العام، وهذه الطريقة قائمة على مجموعة من المعايير:

- **الصيغة العقلية الصارمة:** وهي التي تجعل من العقل قادرًا على المعرفة، والعلم بالشيء.
- **التعميم**: إن الإدراك بهذه الصورة حالة ثابتة، وغير متفاوتة أو مختلفة بين إنسان وآخر، فالجميع يتصورون المعاني الجزئية بطريقة واحدة.
- **التخصيص**: يتجلى التخصيص في هذا التعريف في أنه تُرك للآخر أن يقف من المفاهيم المنسوبة موقفه الخاص بالنفي أو الإثبات.
- **البدء بالجزء والانتقال إلى الكل**: جعل التعريف الجزء، وهو المفاهيم المكوّنة للصيغة الخبرية أساس العلم بالشيء والإحاطة به.

---

[1] النفس الناطقة : هي الجوهر المجرد عن المادة في ذواتها مقارنة لها في أفعالها، و كذا النفوس الفلكية. الجرجاني، التعريفات، ص: 240

[2] - علي بن محمد الجرجاني ،التعريفات، ، ص 18

- **العلاقة مع المعنى**: تتقدم العلاقة مع المعنى علاقة الإنسان مع الألفاظ، لأن عقل المعاني هنا مقدم على اختيار الألفاظ الدالة عليها.

وقد نص الغزالي على ذلك بقوله: (فاعلم: أن من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولاً في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى)(1). وتفتح هذه الفكرة باباً تحدثنا عنه سابقاً، وهو علاقة المعاني بتكوين النص.

- **الذات والموضوع**: يقوم الإدراك في هذا التصور على علاقة معقدة بين الذات والموضوع، فالذات تحدد المفاهيم وفق التصور الذي يرتسم في الذهن عن الحقائق الخارجية، وتجمع هذه المفاهيم بنسبة بعضها إلى بعض لتصنع موقفًا معرفيًا، وتقابل هذا الموقف المعرفي مع الحقائق الخارجية لتحكم عليه.

- **التصور الذهني**: وهو المفهوم الذي ارتسم في الذهن بعد تجريد الحقائق الخارجية، أما منطقيًا فهو المعنى العام المجرد (Concept)(2) ، ووفقًا لمفهوم (سانفورد) هو المُدرك الكلي، وهو استجابة مُكتسبة لخاصية عامة لمجموعة مختلفة من المثيرات(3) ويشتمل لديهم على المفهوم والماصدق معًا، فإذا نظرت إليه من جهة شموله، أي من جهة ما يصدق عليه دلَّ على مجموع أفراد الجنس، وإذا نظرت إليه من جهة مفهومه ومضمونه دلّ على التصور الذهني الذي هو عملية عقلية يقوم بها الذهن لإدراك المعاني المجردة أو تكوينها(4).

---

[1] - الغزالي،المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 65

[2] -جلال الدين سعيد، معجم الشواهد الفلسفية، ص 107

[3] - عبد الرحمن عيسوي، علم النفس بين النظرية والتطبيق، ص 191

[4] - جلال الدين سعيد، معجم الشواهد الفلسفية، ، ص 107

ويقرّر المنطقيون العرب أن التصوّر الذهني مرتبة من مراتب وجود الشيء تُبنى مرتبة على أخرى، وأساس ذلك ومبتدؤه الوجود الخارجي، ولذلك قرّر الغزالي أن (الشيء له في الوجود أربع مراتب، الأولى: حقيقته في نفسه، والثانية: ثبوت مثال له في الذهن، وهو الذي يُعبّر عنه بالعلم، والثالثة تأليف مثاله بصوت وحروف تدل عليه، وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس، والرابعة: تأليف رقوم تُدرك بحاسة البصر دالّة على اللفظ، وهو الكتابة)(1).

إن هذه المراتب التي تحدث عنها الغزالي تجعل من الواقع الخارجي مبتدأ الإدراك لأن الصورة الذهنية لا يمكن أن تتكوّن من غير مصدر خارجي. وهي نتيجة لإعمال الفكر مع الانطباعات، أو التأثيرات الحسية، ولتكوين المفهوم العام لابد من عملية تجريد abstracting وعملية تعميم generalation.

إن المدركات الكلية هي التي يستخدمها الإنسان في تفكيره المجرد وتدخل في الاستدلال المنطقي. المدرك الكلي concept معنى عام تنضوي تحته طائفة من الصفات أو السمات الجزئية المتشابهة في الحيوان أو النبات أو الجماد أوفي المواقف الاجتماعية المختلفة. ويعبر عن هذه المدركات الكلية بألفاظ عامة، فنحن نطلق لفظ (شجرة) على جميع أنواع الأشجار التي نعرفها(2).

وقد أشار بعض الدارسين العرب القدامى إلى أن مسألة العلاقة مع الخارج ليست حتمية، فقد يكون الإدراك باطنيًا بمعنى إدراك الحالات النفسية التي يمرّ بها الإنسان وهو الشعور الذي قيل: إنه (خفي الإدراك الباطن)(3).

---

[1] - الغزالي،المستصفى من علم أصول الفقه، ج1، ص (56 – 66)

[2] - عبد الرحمن عيسوي، علم النفس بين النظرية والتطبيق، ص 191

[3] -محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص 657

ولم تكن نظرات المنطقيين التي أشرنا إليها نهاية المطاف في تصور عملية الإدراك وتكوين المفاهيم، فقد اتجه كثير من المشتغلين بالعلوم العقلية اتجاهات أخرى تدل على رهافة التفكير والإحساس العميق بموضوع التصور الذهني على أنه مسألة شائكة لها معايير في النظر تحتاج إلى تدقيق وفهم أعمق مما نص عليه المنطقيون.

وقد أسهب التوحيدي في التفريق بين أنواع الإدراك نقلاً عن أحد الفلاسفة، وجعل النفس تدرك الأشياء بخمس قوى تجعلها قادرة على التعامل مع محيطها ومعرفة ما حولها. وهذه القوى التي تمتلكها النفس هي: **(الحس، والوهم، والذهن، والاختبار، والفكر**؛ فأما الحس فلحاق الأشياء بلا فحص، ولا يُحتاج في ذلك اللحاق إلى شيء آخر، إلا أن يكون ممنوعًا بمانع، وذلك إذا وجد شيئًا أبيض حكم بأنه أبيض بلا فكر أو قياس. وأما الوهم فإنه يقع على الأشياء بتوسط الحس، وأما الاختبار فيوافق الفكر، كقولك: النفس لا تموت؛ فهذا قول اختباري بعد الفكر، فإن كان هذا هكذا فالاختبار ليس بقياس، ولكنه أفق القياس، وأما الذهن فإنه لا يهجم على أوائل الأشياء)(1).

ميز التوحيدي بين قوى النفس المُدرِكة من أجل فهم حقيقة العلاقة بين المُدرِك والشيء المُدرَك، فجعل أهون أنواع الإدراك قوة النفس الحسية لأنها تبع للأشياء تلحق بها وتتعلق من غير إعمال للذهن والتفكير، ذلك أن علاقة الإنسان بالأشياء أقرب إلى الأمور البدهية، وإدراك الأشياء المحيطة لا حاجة فيه إلى التفكير فالهوية المعتمدة (على الوعي المباشر أو على التجربة الحسية هي تجربة حسية أو هوية تجريبية ولا يمكن الاعتماد عليها في الدراسات النظرية، فهذه الهوية لا يمكن رفعها إلى مستوى النظر الفلسفي، أو العلمي المجرد، بل تبقى هوية ساذجة أو هوية بصرية تعتمد على اللغة البصرية؛ فالشيء هذا هو هنا والآن، هذا الشيء الأحمر، هذا الشيء الكبير، هذا

---

[1] - أبوحيان التوحيدي ،الإمتاع والمؤانسة، ، 2 / 35

الشيء اللامع، كل ذلك يدخل في مقولات حسية تعتمد على الإدراك الحسي، وهو بدوره يعتمد على الإبصار، وعلى اللغة التجريبية التي لا يمكن أن تدخل في التنظير العلمي العميق. إن الوعي المباشر هو ضرورة، لكنها ضرورة مباشرة أي لا تدخل في المشروع العلمي النظري، وهي ضرورة لوجود الموضوع فقط دون أي تصور آخر، وهذا الوجود للشيء المباشر فارغ)(1).

ولما كان الأمر كذلك فإن إدراك النفس يعتمد على أمور أخرى هي الفكر والاختبار والذهن. أما الوهم فإنه يحدث بتوسط الحس؛ وفيه تقع الأخطاء لأن الحس قد يحمل للإنسان أخطاء يصححها الاختبار والذهن والفكر. إن مراحل الإدراك والوصول إلى المعرفة ليست على مستوى واحد قائم على انعكاس الخارج في الداخل لكنها نتيجة فحص واختبار وتأمل، ولذلك فإن الاختبار لا يوصل إلى القياس لكنه يعد أفقه أي بدايته ومطلعه، ولا يتم القياس إلا بالذهن والتأمل والتفكّر.

وقد بيّن البديهي ذلك فيما نقله أبو حيان التوحيدي من قوله: (من البيِّن أن الموجود على ضربين: موجود بالحس، وموجود بالعقل؛ ولكل واحد من هذين الموجودين وجود بحسب ما هو موجود؛ إما حسي وإما عقلي، فعلى هذا، النفس لها عدم في أحد الموجودين، وهو الحسي، ولها وجود في القسم الآخر، وهو عقلي، وقد كان الدليل على هذه الحال حاضرًا في هذا العالم، وذلك أنها كانت تتفكر، وتبسط وتعقل، وتستبطن، وتنظم المقدمات، وتدل على ينابيع المعلومات، وتعلو إلى غاية الغايات، وليس للحس معها شركة، ولا له عندها معونة ومادة)(2).

إن الموجود بالحس ــ وفق ما بيّن البديهي ــ لا يوصل إلى المعرفة الكلية التي يتطلبها التفكير؛ فالنفس العاقلة المفكرة لا تتعامل مع المحسوسات بطريقة مباشرة

---

[1] - د. سامي أدهم ،فلسفة اللغة، ، ص (31 – 32)

[2] - أبوحيان التوحيدي ،المقابسات، ، ص (134 – 135)

ولكنها تعتمد عليها لإدراك الأشياء، ثم تتأملها وتفكر فيها وتستبطنها وتضعها ضمن سياقها بتنظيم المقدمات والدلالة على ينابيع المعلومات، وبذلك تعلو على المحسوسات لتصل إلى غاية أعلى منها، فهي لا تهتم بإدراك المحسوس فحسب، ولكنها تنظمه وفق ما تريد وبحسب الخبرة التي يتلقاها الفرد في بيئته الطبيعية أو الاجتماعية، ذلك أن (الدليل المتوفر لدينا يثبت من حيث المدركَات الحسية أن كل إنسان قادر على رؤية العالم بالطريقة نفسها التي يراه بها غيره، أما ما قرأناه وفهمناه من حديث (ورف) عن لغة قبيلة (الهوبي) فيمكن القول: إنه في مقدورنا فهم تصنيفات الأشياء أو معرفتها عند الناس الآخرين الذين يتحدثون لغة تختلف عن لغتنا. من ناحية أخرى نجد أن كيفية تصوّرنا أو رؤيتنا للأشياء تعتمد على تصنيفاتها التي تلفت انتباهنا إلى جوانب معينة في البيئة المحيطة بنا)(1).

تهدف رؤية البديهي لعملية الإدراك إلى إيضاح ما يملكه الإنسان على نحو عام من قدرات على إدراك الأشياء وتصورها، وهذه القدرة كما يراها ذات شقين أولهما إدراك الموجود المحسوس بالحس، وهو نوع من الإدراك المتدني الذي يتفق به الناس جميعًا ولا يُعَوّل عليه كثيرًا؛ لأن إدراك الموجود بالحس لا يعني إلا تعيينه؛ فهو شجرة أراها أو صوت أسمعه، أو سطح خشن أو ناعم ألمسه، أو رائحة طيبة أشمها.

ولذلك يُعَوّل البديهي على ما هو أعلى من إدراك الموجود بالحس، وهو الإدراك العقلي الذي يتصور المحسوسات وفق مفاهيم جديدة ليست هي المحسوسات نفسها، ولكنها تنظيم جديد لهذه المحسوسات وترتيب خاص بالإنسان يضعها فيه معتمدًا على ما يملكه من ثقافة وخبرة وقدرة على التنظيم والتأمل والاستبطان، وهذا ما تقوم به النفس لإدراك الموجودات على نحو يجعلها تتصور الأشياء ضمن نظامها، ونسقها، ودلالاتها، وليس بصورتها كما هي في واقع الأمر.

---

[1] - د. جوديث غرين ، التفكير واللغة، ، ص 110

وهكذا يصبح التصور، وهو عمل النفس العاقلة أساس المعرفة ــ كما يفترض كانط ــ ذلك أن (كل معرفة تفترض المفهوم مهما كان نقصه أو غموضه)(1).

وتصبح الأشياء التي تبدو في ظاهرها شيئًا واحدًا أشياء كثيرة ذلك أن المفهوم الذي نظنه تعبيرًا عن شيء واحد في ظاهره ليس كذلك في حقيقة أمره، بل هو أشياء تضافرت ليجردها الإنسان في عقله ويجمعها ليتصورها، وهذا التنسيق العقلي جزء من تفكيره المعرفي وقدرته على التأمل والاستبطان، وقد عبر عن ذلك أبو النضر نفيس فيما نقله عنه أبو حيان التوحيدي حيث قال: (قد يوصف الشيء بأنه واحد بالمعنى، وهو كثير بالأسماء، ويوصف بأنه واحد بالاسم وهو كثير بالمعنى، ويوصف بأنه واحد بالجنس وهو كثير بالأنواع، ويوصف بأنه واحد بالنوع وهو كثير بالشخوص، ويوصف بأنه واحد بالاتصال وهو كثير بالأجزاء، وقد نقول في شيء: إنه واحد بالموضوع، وهو كثير بالحدود كالتفاحة الواحدة التي يوجد فيها اللون والطعم والرائحة، وقد يكون واحدًا في الحد كثيرًا في الموضوع كالبياض الذي يوجد في الثلج والقطن والإسفيداج، وقد يكون كثيرًا بالحد والموضوع كالعلم والحركة؛ فإن موضوع هذا الجسمُ، وموضوع ذاك النفسُ، وحدّ أحدهما غير حد الآخر، وقد يكون واحدًا بالموضوع والحد بمنزلة السيف والصمصام، وقد نقول أشياء تكون واحدة بالفعل، وهي بالقوة كثيرة، كالسّراج الواحد، فأما أن يكون واحدًا بالقوة وكثيرًا بالفعل من وجه واحد فلا يكون، بل من جهات مختلفة)(2).

لكنّ المفهوم الذي يتوصل إليه الإنسان ليس مفهومًا معزولاً ــ كما أشرنا سابقًا ــ وإلا تحولت التصورات الإنسانية إلى تركيب غير صحيح للأشياء. إن (المفهوم المعزول هو لاشيء، فكل مفهوم إنما هو مشروع لحكم ما إننا لا نفكر في

---

[1] - جلال الدين سعيد، معجم الشواهد الفلسفية، ص : 108

[2] - أبو حيان التوحيدي ،الإمتاع والمؤانسة، ، ص : (88 ــ 89)

مفهوم ما، مفهوم الشجرة أو الفضيلة مثلاً، إلا ونتصور شيئًا ما عن الشجرة أو الفضيلة)(1).

وليس تصور المفهوم أمرًا ينشأ بالفطرة لدى الفرد لكنه حصيلة الثقافة والتجربة التي حصل عليها من تربيته الاجتماعية وبيئته الطبيعية، فهو يرى الأشياء بعين الجماعة ويلمسها بأيديها ويشمها بأنوفها، لأنه يتصورها بعقلها، وحين يبدأ تصورها بعقله يقع الصراع بين الفرد والجماعة إلى أن يكوِّن الفرد جماعته التي تتصور الأشياء كما يتصورها، أو ينتهي أمره مرذولاً أو مقتولاً، وحين ينجح في تكوين جماعته تصبح الجماعة الجديدة مسيطرة زمنًا يطول أو يقصر تنقل فيه هذه الجماعة تصوراتها إلى الفرد الجديد، وهكذا تسير الحياة.

ولا ريب أن عملية تنظيم المعلومات ووضع المقدمات، وهي عملية عقلية تقوم بها النفس تحتاج إلى عملية أعلى من مجرد الإدراك المحسوس، إنها عملية التفكير الذي يتصف بصورة أساسية بحرية الإنسان وقدرته على استحضار صور خيالية للعالم الواقعي الذي نعيش فيه، أو للعالم غير الواقعي (الخيالي)، وبعد ذلك يجرّب داخل ذهنه سبلاً مختلفة من الأعمال والحلول من غير حاجة إلى الالتزام بتنفيذها عمليًا، لذلك قيل: إن الخاصية التي يتميز بها التفكير قدرة الإنسان على تفحُّص الأعمال أو الأشياء واستعراضها بصفة رمزية وخيالية لا بصفة فعلية(2).

وقد ناقش ابن تيمية هذه المسألة، ورفض أن يكون المعدوم شيئًا، وأن تكون الماهيات التي هي حقائق الأشياء ثابتة في الخارج، ورد على المناطقة في قولهم: إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، وأشار إلى أن هذا هو قولهم بـ (أن حقائق الأنواع المطلقة ـ التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات ـ

---

[1] - هذا الفهم للمفهوم لهنري دي لا كروا، انظر جلال الدين سعيد ،معجم الشواهد الفلسفية، ص 109

[2] - جودث غرين، التفكير واللغة، ص 4

موجودة في الأعيان..... والتحقق أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن لا في الخارج عن هذا الذهن. والمقدور في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان[1]. وهو الموجود في الأعيان. وهو موجود وثابت في الذهن، وليس هو في نفس الأمر، لا موجودًا ولا ثابتًا، فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أن كليهما في الخارج، غلط عظيم، وكذلك التفريق بين (الوجود) و(الماهية) مع دعوى أن كليهما في الخارج وإنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد في الذهن يسمى (ماهية)، وما يوجد في الخارج يسمى (وجودًا) .... فلما كانت (الماهية) منسوبة إلى الاستفهام (بما هو؟) والمستفهم إنما يطلب تصوير الشيء في نفسه كان الجواب عنها: هو المقول في جواب (ما هو؟) بما يصور الشيء في نفس السائل، وهو الثبوت الذهني سواء كان المقول موجودًا في الخارج أولم يكن فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق (الماهية) على ما في الذهن، ويطلق (الوجود) على ما في الخارج. فهذا أمر لفظي اصطلاحي)(2).

ورفض كذلك العلاقة التي أقامها المنطقيون بين الذهن والخارج ورأى أنه (ليس بين ما سموه ذاتيًا، وما سموه لازمًا للماهية في الوجود والذهن فرق حقيقي في الخارج، وإنما هي فروق اعتبارية تتبع الوضع واختيار الواضع وما يفرضه في ذهنه)(3). وعدّ أن أصل غلط هؤلاء (أنه اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان)(4).

---

[1] الأعيان: ماله قيام بذاته، ومعنى قيامه بذاته أن يتحيَّز بنفسه غير نابع تحيُّزه لتحيُّز شيء آخر، بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيُّز الجوهر الذي هو موضوعه، أي محله الذي يقوم به . الجرجاني، التعريفات، ص: 33- 34

[2] - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ، ص (159 – 160)

[3] - المرجع السابق نفسه،ج1 ص 98

[4] - المرجع السابق نفسه والمعطيات ذاتها

واعتمد ابن تيمية في تصوراته على رفض الحدود المنطقية، وناقش المنطقيين في ذلك ورأى أنهم (معترفون {أي المنطقيون} بأن من التصورات ما يكون بديهيًا لا يحتاج إلى حدّ وإلا لزم الدور والتسلسل. وحينئذٍ فيقال: كون العلم بديهيًا، أو نظريًا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضية يقينية أو ظنية؛ إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيد من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسيًا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو)$^{(1)}$.

ورفض مقولة أن يكون الناس جميعًا في مستوى واحد من المعرفة وهذا ما يتبين من التعميم الذي أتى به المنطقيون في حدهم التصور الذهني، فقال: (وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريًا أو كسبيًا، أو بديهيًا أو نظريًا، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك الناس جميعاً، وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع)$^{(2)}$.

وكذلك رأى أن الحد (مجرد قول الحاد ودعواه؛ فإنه إذا قال: حد الإنسان مثلاً (إنه الحيوان الناطق أو الضاحك) فهذه قضية خبرية ومجرد دعوى خلية عن حجة)$^{(3)}$. وهي رؤيته الخاصة للأمر الذي يخبر عنه، وقد تكون للآخرين وجهات نظر أخرى. وهذه القضية من القضايا المهمة التي عالجها المهتمون بالمنطق العربي، وقد مرّ بنا ما أشار إليه أبو النضر نفيس فيما نقله عنه أبو حيان التوحيدي: من أن الشيء الواحد له أوجه مختلفة في النظر إليه.

وأكد أن **التصور الذهني سابق على الحد والاسم**، ودلالة الحد كدلالة الاسم، والاسم لا يدل على معناه إلا بالتواضع، فيقال: (لا نزاع بين العقلاء أن مجرد الاسم لا

---

[1] - المرجع السابق نفسه، ج1، ص 71

[2] - المرجع السابق نفسه، والمعطيات ذاتها

[3] - المرجع السابق نفسه، ج1، ص 111

يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره دون ذلك، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والإشارة إليه)(1). فلما كان الأمر كذلك فإن الاسم أولى بالتعبير عن التصور الذهني لأنه حالة مشتركة بين المتواضعين من متكلمي اللغة، فاللغة أدق تعبيراً عن التصور الذهني من حدود المنطق لأن اللغة مشتركة أما الحدّ فخبر آحاد، ولا يرقى هذا إلى مستوى اللغة التي يتصور معانيها من تواضع على أسمائها.

إن الإنسان في هذه الحالة التي يصورها ابن تيمية يتصور الأشياء أولاً ـ وهي نظرة الغزالي أيضاً، كما مرّ بنا ـ ثم يتواضع مع غيره من أبناء لغته على تسميتها، فيصبح الاسم بذلك تابعاً للتصور، وحين يُطلق الاسم فإنه يتحول إلى مثير للصورة المختزنة في ذاكرة الإنسان، ولذلك فإن المسألة هنا ليست تصوراً فردياً بل إنه تصور جماعي، والتصورات الذهنية ليست تصورات فردية بل هي تصورات مشتركة، ولولا هذا الاشتراك لما استطاع الناس التفاهم فيما بينهم. وهذه الرؤية تقابل رؤية المنطقيين الذين يحاورهم ابن تيمية، تلك التي تعتمد في تفسير الصورة الذهنية على الخبر الأحادي.

ووصل ابن تيمية بعد ذلك إلى النتيجة الآتية: (وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة، ودلالة الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد، وإذا كانت دلالة الاسم على مسماه مسبوقة بتصور مسماه وجب أن تكون دلالة الحد مسبوقة بتصور المحدود، وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصورًا دون الاسم والحد، وكان تصور المسمى والمحدود مشترطًا في دلالة الحد والاسم على معناه امتنع أن تتصور المحدودات بمجرد الحدود، كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الأسماء، وهذا هو المطلوب)(2).

---

(1) - المرجع السابق نفسه والمعطيات ذاتها

(2) - المرجع السابق نفسه، ج1، ص 114

والذاكرة التي يشير إليها ابن تيمية في مفهومه عن التواضع اللغوي يعتمدها الإنسان في عملية التفكير ويستمد منها التصورات المختلفة عن الواقع الذي يعيشه، بيد أن هذه الذاكرة ليست مخزنًا تكاثريًا تودع فيه صور المفاهيم أو نسخها، بل هي عملية نشاط أو فعالية مستمرة. ثم إن استخدام الخبرات السابقة في حقيقة أمره لا يأخذ أبدًا هيئة التكرار أو الإعادة الكاملة، لكن الشيء الذي تحتفظ به الذاكرة هو العمليات الفعالة التي يبني عن طريقها الإنسان إدراكه الواقع(1).

إن الرؤية العربية لمفهوم التصور الذهني سواء أكان الباحث فيها منطقياً أم مخالفاً للاتجاه المنطقي في البحث تذهب إلى أن هذا التصور يرجع إلى إشكالية الذات والموضوع غير المنفصلين لأن الذات لا تعكس الواقع فيها، ولكنها تتفاعل معه، وتقف منه موقفها الخاص بها. إن العلاقة بين الذات والموضوع في هذه الرؤية علاقة إيجابية، فالذات تدرك الواقع وتصوره في الذهن الذي يتمثله ويتفاعل معه، ويصبح الواقع من بعدُ جزءاً من وعي جماعي.

بيد أن المشكلة القائمة تظهر في الوعي الأعلى من إدراك الواقع؛ إن هذا الوعي الفعال الذي يبتكر ويربط الأشياء ويصل إلى المفاهيم المجردة لا يعتمد على الواقع وحده إنه يعتمد في أصل تكونه على الواقع لكنه يرتفع عنه إلى وعي جديد يصبح فيه الواقع جزءاً من الوعي لا الوعي كله، وهنا يتدخل الفرد في إطار الوعي الجمعي، فبه تناط عملية اكتشاف الارتباطات الجديدة التي تتكون في وعيه، وتتدخل الذاكرة الفردية في داخل الذاكرة الجمعية لتكون مفاهيمها الخاصة ضمن المفاهيم العامة. وهكذا تبدأ من هذه النقطة عملية الإبداع والتجريد العقلي للمفاهيم.

وخلاصة الأمر أن وسيلة تكوين الصورة العقلية قائمة في أساسها على الإدراك الحسي، وهو مصطلح يطلق على العملية العقلية التي نعرف بواسطتها العالم

---

[1] -جودث غرين، التفكير و اللغة، ص 11

الخارجي، وذلك عن طريق المثيرات الحسية المختلفة من العالم الخارجي الذي يحيط بنا، فأنا أدرك هذا الشيء الموضوع أمامي أنه كتاب، وأن له مميزات خاصة كاللون والطول والعرض، ولكن لا يقتصر هذا الإدراك على مجرد إدراك الخصائص الحسية لهذا الكتاب، بل إنني أعرف أيضًا موضوعه وأعرف طريقة استخدامه، كما أعرف فوائده المتعددة.

فالإدراك في جوهره استجابة لمثيرات حسية معينة، لا من حيث كون هذه المثيرات أشكالاً حسية فحسب، ولكن من حيث معناها أيضًا أومن حيث إنّها رموز لها دلالتها لدي(1).

وحواسنا مهما كانت خشونتها تقدّم إلينا صورة للعالم لا نستطيع أن نرفضها رفضًا قاطعًا في سلوكنا العملي، وإلا أدى ذلك إلى إلحاق أبلغ الأضرار بحياتنا ذاتها. حقًا إن نصيب هذه الحواس يتفاوت نجاحًا أو إخفاقاً حين تقتحم ميادين أخرى كميدان تفسير الظواهر أو فهمها، ولكنها في الميدان العضوي العملي لا مفر منها(2).

الصورة الذهنية والمعنى:

إذا ما كانت الصورة الذهنية أساس العلاقة بين الشيء في الخارج والذهن الإنساني فإن هذه الصورة أو المفهوم الذي يتكون في ذهن الإنسان يُعدّ أساس المعنى.

والفكرة القائلة: إن الإنسان يفكر من الخارج إلى الداخل تجعل الإنسان في حالة بدائية يعتمد على حواسه، ولا يستطيع التفكير من غير أن ينقل من الخارج التصورات التي تثير في نفسه صورًا يحللها، ويحاول مطابقتها مع الخارج، وهذا التصور يجعل الإنسان متلقيًا، مهمته تحليل الصور الذهنية التي يتلقاها.

---

[1] - د. عبد الرحمن عيسوي، علم النفس بين النظرية والتطبيق، ص 13

[2] - د. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، ص 16

والحقيقة أن التصورات التي تأتي من الخارج كما ترى (جودث غرين) يشترك فيها كثير من البشر لكن تصوراتنا الخاصة إنما تأتي من النسق الذي نضع فيه هذه التصورات، وذلك وفقاً للثقافة التي نعيش فيها ونتلقاها، إن التنسيق الخاص للمعرفة يؤدي إلى تكوين مفاهيم عن الأشياء والصور الذهنية، ويربط بعضها ببعض، ويتكون منها نسيج معرفي مغاير للأنساق المعرفية الأخرى.

إننا نتساءل في كثير من الأحيان عن أسباب الخلاف بين نظرتنا إلى الأمور التي تعترض حياتنا ونظرة غيرنا من الأمم أو المجتمعات، والحقيقة أن هذا الخلاف مردّه إلى الأنساق الثقافية المختلفة التي تميز أمة عن أخرى أو مجتمعًا عن آخر. والتصورات والمفاهيم التي كوّناها بطريقتنا الخاصة.(1)

وإذا ما كان الإنسان في أي مجتمع إنساني قد صنع لنفسه طريقته في ربط الأشياء بعضها ببعض فإن الطبيعة الإنسانية العامة تقوم على عملية التأثر بالخارج والتأثير فيه، وحين لا يستطيع الإنسان صنع المعنى الخاص به فإنه يسيطر عليه عن طريق تفسيره. إن تفسير الخارج جزء من إرادة الإنسان السيطرة عليه وجعله متصورًا من غير غموض.

وقد جرّد الخليل في تصوره المعنى قضية الخارج والداخل أو الذات والموضوع حين رأى أن المعنى: محنة الشيء وحاله الذي يصير إليه أمره. إنه يحاول في هذا التجريد تنبيهنا على طريقة تكوّن المعنى بذاته، وطريقة تكوّنه قبل أن نتصوره فجعل المعنى يصنع شكله الخاص به من خلال معاناة الشيء ومحنته نتيجة تأثره بأشياء خارجة عنه أو داخلة فيه، ونحن إذ نتصوره فإننا نتصوره كما تبدّى لنا في صورة الشيء بعد أن أبان عن معاناته.

---

[1] - جودت غرين ، التفكير واللغة، ، ص 110

وتتجلى في النصوص القديمة عناصر كثيرة من التصورات التي سيطرت على الجماعة وفسرت الأشياء تفسيرًا خاصًا نقلها من الإدراك الحسي إلى مرحلة المفاهيم ضمن نسق فكري يضع المقدمات ويستخلص النتائج، وذلك بعد التأمل والتفكر والاستبطان من أجل إيجاد العلاقة بين الإنسان والأشياء.

وتصور ملحمة جلجامش هذه التصورات التفسيرية وتضعها في نسق يجعل الإنسان يتدخل ضمن قدرته على التصور لتكوين هذا النسق، ومن ذلك ما جاء في الملحمة عن قصة (الطوفان) التي جاء فيها:

وما إن لاحت تباشير الصباح
حتى علت الأفق غيمة كبيرة سوداء
يُجلجل في وسطها صوت حدد(1)
يسبقها شوللات وخانيش(2)
نذيران عبر السهول والبطاح
اقتلع أريجال الدعائم(3)
ثم أتى ننورتا وفتح السدود
رفع الأنوناكي مشاعلهم عاليًا
حتى أضاء وهجها الأرض
بلغت ثورة حدد تخوم السماء
أحالت كل نور إلى ظلمة

---

[1] - حدد إله العاصفة والمطر ، وهو في أصله إله سوري – أموري جاءت به أسرة حامورابي الأمورية إلى بابل.

[2] - رسولا الإله حدد يسيران أمامه.

[3] - المقصود بالدعائم، دعائم بوابات خزان المياه السفلية. وأريجال هونرجال زوج إلهة العالم الأسفل إريشكيجال.

والأرض الفسيحة قد تحطمت كما الجرة
ثارت العاصفة يومًا كاملاً
تزايدت سرعاتها حتى غمرت الجبال
أتت على الناس، حصدتهم كما الحرب
عمي الأخ عن أخيه
وبات أهل السماء لا يرون الأرض
حتى الآلهة ذعرت من هول الطوفان
هرب جميعهم صُعدًا نحو سماء آنو(1)
ربضوا عند الجدار الخارجي، ككلاب مرتعدة
صرخت عشتار كامرأة في المخاض
ناحت سيدة الآلهة، ذات الصوت العذب:
(لقد آلت إلى طين تلك الأيام القديمة
لأني نطقت بالشر في مجمع الآلهة(2)
فكيف نطقت بالشر في مجمع الآلهة ؟
كيف أمرت بالحرب تحصد شعبي
تدمّر من أعطيتهم، أنا، الميلاد ؟
وهاهم يملؤون البحر كصغار السمك)(3)

يحتوي النص الأسطوري من أسطورة جلجامش مجموعة من المفاهيم استطاع صانع الأسطورة وضعها في سياق التصور الاجتماعي الذي عاشه في عصر صنع الأسطورة. إن الطوفان الذي أصاب الأرض مفهوم حسي لكنه يحتاج إلى التصور

---

[1] - سماء آنو هي السماء السابعة في الميثولوجية البابلية.

[2] - أي وافقت بقية الآلهة على قرارهم تدمير الحياة على الأرض .

[3] - فراس السواح، جلجامش، ملحمة الرافدين الخالدة، ، ص (222 – 224).

الذي يضعه في سياق العلاقة بين الطوفان المحسوس والمقدمات المنطقية التي يحتاجها الإنسان من أجل فهم الموجود الحسي، وليس إدراكه فحسب.

ولذلك جاء النسق الأسطوري قائمًا على أمور هي:

- الموجود الحسي المُدْرَك
- التفسير العقلي الذي أحاط الموجود الحسي
- المعاني التي كوّنتها الأسطورة من مجموعة المفاهيم التي احتواها الموجود الحسي، وتفسيراته.

أما الطوفان فلا يعدو كونه الموجود الحسي، وأما علاقة هذا الموجود الحسي بالآلهة وارتباط المصيبة التي حاقت بالبشر بقدراتهم الخارقة، وإرادتهم اللامحدودة وعلاقاتهم الخاصة فهي كلها تفسير الموجود الحسي بالطريقة العقلانية.

واستطاعت الأسطورة إبراز عدد من المعاني التي كوّنتها مفاهيمها، ذلك أن تكوين المعنى لا يتم بمفهوم واحد وإلا تحولت المعاني إلى إدراكات حسية ساذجة، والتفكير لا يُعنى ــ كما أشرنا ــ بالمفاهيم البدائية الحسية، إلا لأنها شرط لتكوين المعاني التي يستنبطها من المفاهيم بوضعها ضمن نسقها.

إن ما يتجلى في الأسطورة مجموعة من الصور الذهنية ارتسمت في ذهن مبدع الأسطورة من الواقع الخارجي، ولكن يجدر بنا النظر إلى المسألة على أن هذا التصور لم يكن نتيجة مباشرة لما رآه المبدع بصورة مؤكدة، لكنه حصيلة ما سمعه من الآخرين عن الحدث.

وقد تحصلت لديه صورة ذهنية هي أقرب إلى التوهم منها إلى الحقيقة. إنه يريد السيطرة على الحدث الجلل وضبطه ولذلك فإنه يفسره. إن التفسير الذي اهتم به صانع الأسطورة كان تفسير من يحاول فهم ما حدث، والمعرفة أفضل ما سعى إليه

الإنسان من أجل السيطرة على الأشياء. إن الغامض المبهم ليس مخيفًا فحسب، ولكنه مؤرق أيضًا. ولذلك تبدو الصورة الذهنية المرتسمة في الأذهان معنى مبهمًا مخيفًا وغامضًا حتى تُفسّر، وتفسيرها ليس بعيدًا عن القدرات الفكرية والعلمية التي نجمت في عصر التفسير.

فقد استطاعت الأسطورة أن تفسر ما حدث لترضي الإنسان وتجعله قادرًا على فهم الصورة الذهنية، والإحاطة الكاملة بها. ولولا هذا الفهم لكانت الصورة مجرد وقائع تحدث في الخارج لا سيطرة للإنسان عليها، فهي معانٍ متصورة يعيشها الإنسان وينفعل بها من غير أن يضعها في نسقه الفكري وبذلك تكون بعيدة عن سيطرته.

تكشف صورة الطوفان في ملحمة جلجامش عن صور ذهنية أو معانٍ يتداخل فيها الواقعي مع الوهمي والتفسير، فنجد فيها صورًا ذهنية واقعية مثل: لاحت، وتباشير، والصباح، وغيمة وكبيرة وسوداء، ويجلجل، وصوت، ويسبقها، ونذيران، والسهول، واقتلع، والدعائم وفتح، والسدود، والعاصفة، وأهل، وامرأة، والمخاض، وغير ذلك من المعاني.

كانت هذه المعاني وغيرها، مما احتوته الأسطورة – في صورتها الذهنية – ذات توجهات مختلفة فنلحظ فيها المعاني المادية المحسوسة مثل الغيمة، أو الكبيرة، أو السهول، وقد اشتملت على اللون والحجم، والصوت، على حين نجد من هذه المعاني ما هو أقرب إلى المعاني التي يكونها العقل ليدل بها على موقف أو فكرة مثل النذيران، وتباشير، وعلى الرغم من أننا على قناعة من أن الأسطورة ليست في لغتها الأصلية، وأن ترجمتها قد تُحمّلها من المعاني ما لا تحتمله لكنها بهذه الصيغة المنجزة التي نملكها تحتمل مثل هذا التفسير.

أما التوهم الذي تحفل به الأسطورة فقد جاءت معانيه من السياق الذي صنفت داخله المعاني المحسوسة أو شبه المحسوسة التي أشرنا إليها. إن بداية الأسطورة

وضعت في نسق معنوي أقرب إلى الحقيقة الموضوعية منه إلى التوهم، فهي تصف صباحًا ينذر بالعاصفة: (وما إن لاحت تباشير الصباح/حتى علت الأفق غيمة كبيرة سوداء). بيد أن صانع الأسطورة لم يكن يملك إلا أن يفسر ما يحدث بعد ذلك من خلال الأوهام، فقد اعتمد- كما أشار البديهي- على المحسوس من أجل نقل الصورة، لكنه ما لبث أن فكر واختبر بوسائله المتاحة ليصل بعد ذلك إلى تصنيف المعرفة من أجل أن يسيطر عليها. فقد أنجز صانع الأسطورة تفسيره الواقع من أجل احتوائه والسيطرة عليه فدخل في سياق التوهم.

وهكذا صارت الأصوات التي تُسمع من وسط الغيمة الكبيرة السوداء صوت حدد، وأمامه (شوللات وخانيش)، وصارت الصواعق التي تضيء الأرض مشاعل (الأنونانكي)، إنه التفسير الذي يسعى إلى الفهم، من أجل إيضاح التصور العقلي، وامتلاك المعنى.

إن العلاقة القائمة بين الداخل والخارج ليست علاقة مفترضة من الخارج ـــ كما يرى أفلاطون ـــ وليست هي العلاقة القائمة على التأمل الخالص لكنها علاقة الخارج الذي يسعى العقل إلى تفسيره وتحليله من أجل معرفته والسيطرة عليه. إن الإنسان كائن مفسر باحث عن الأسباب يحفر في أعماق المعاني في تصورها الذهني ليجد لها تسويغاً، فإن أعجزه التفسير من داخل المعنى فإنه يتجه إلى تفسير الصورة الذهنية المرئية والمسموعة وغيرها من خارجها، فيبتكر لها مسبباتها ويربط أحداثها بطريقته التي يمتلكها وقدراته الفكرية والعقلية التي يعرفها.

فقد تداخلت في الأسطورة عناصر الطبيعة مع الإنسان والآلهة في نسق فكري واحد، وليس هذا التلاقي وليد مصادفة بقدر ما هو طريقة وعي للمحيط يتداخل فيها الخارج المؤثر بالداخل العقلي.

أوضحت لنا الأسطورة أمرًا في غاية الأهمية وهو أن معاناة الأشياء والإنسان والمجردات واحدة، فالتأثير لم يتبدّ في الإنسان وحده، وهو محور الوعي في هذه الكائنات، ولكن الأثر ظهر على الأرض التي (قد تحطمت كما الجرة)، و(النور الذي تحول إلى ظلمة)، والبشر الذين أتت عليهم العاصفة و(حصدتهم كما الحرب) والآلهة الذين (هرب جميعهم صُعُدًا نحو سماء آنو/ربضوا عند الجدار الخارجي، ككلاب مرتعدة).

إن هذه التأثرات هي التي صنعت المعنى، ذلك أن أي شيء خاضع للتأثر متداخل مع الشيء الآخر، إنها صورة المعنى حيث هو محنة الأشياء وحالها الذي تصير إليه.

إن الأسطورة محاولة لنقل وقائع مشاهدة أو مسموعة في صيغة تفسيرية، فقد كانت أحداثها جزءًا من الواقع الذي عانته الكائنات لكن تفسيرها الذي تضمنته صورت ما عقله الإنسان من هذه الأحداث، وصور طريقة ارتسام الصورة الواقعية في الذهن وعلاقة الإنسان بهذا الواقع، إنها علاقة متعددة بين المعنى الذي يُصنع في الخارج والصورة الذهنية في داخل العقل البشري والنسق الذي وضع فيه هذا المعنى.

والحقيقة أن ما في الواقع لا ينفك عن الصورة الذهنية التي كوّنها الإنسان عنه، وهذا ما يتبدى في النسق الذي يوضع فيه ما ارتسم ما في الذهن.

لننظر إلى هذا النسق مرة أخرى:

- **ربط صانع الأسطورة بين الصباح والبشرى**، وهي صيغة استمرت في ضمير الإنسان، فهو يستبشر بفجر جديد يحمل إليه أملاً في يوم جديد، وولادة ثانية، بعد النوم وهي فكرة وردت في الحديث الشريف(1).

---

[1] - جاء في حديث حذيفة بن اليمان: (كان النبي صلى الله عليه وسلم قمناً أن يقول إذا أخذ مضجعه من الليل وضع يده اليمنى تحت خده اليمنى، ثم يقول: اللهم باسمك أحيا وباسمك أموت، فإذا استيقظ من الليل قال: الحمد لله الذي أحياني بعدما أماتني وإليه النشور). انظر مسند ابن حنبل ج5، ص:387، الحديث رقم:23436

- **الغيمة الكبيرة السوداء**: واقع وصورة ذهنية تدل على المطر، والإنذار بالعاصفة.
- **يجلجل في وسطها صوت (حدد)**: إن الصوت الذي يسمع داخل الغيمة الكبيرة السوداء صوت الرعد، ولو توقف صانع الأسطورة عند كلمة الصوت لعرفنا أنه المقصود لكن إضافة كلمة (حدد) جاءت لتفسر النسق الواقعي، وهذا هو التداخل الذي حصل بين الواقع والصورة الذهنية المتوهمة.

إن الصورة الذهنية في الأسطورة لم تكن صورة انعكاس واقع في ذهن إنسان ما، ولكنها صورة من الواقع المسموع أو المرئي وضعت في نسق فكري جمعي، وأضيفت إليها القدرة الفردية على تجريد الواقع وربطه بالرموز التي تفسر الواقع وتجعله مفهوماً، إنه محاولة العقل الإنساني الإحاطة بالأشياء حوله، وجعلها خاضعة لرؤيته، فهو وإن وضعها في نسق فكري يلائم المعرفة التي وصل إليها عن الكون والأشياء وهو نسق مشروع، فإنه يبقى نسقاً مصنوعاً في عقل الإنسان وليس نسقاً منقولاً على صورة نسخة مضبوطة من الواقع.

المصادر والمراجع[1]

1. أحمد بن محمد، ابن حنبل، **المسند**، ،شرح أحمد محمد شاكر،دار المعارف، القاهرة 1949-1980.
2. أرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان**، ترجمة: د.إحسان عباس، مراجعة: د. محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت،1961 .
3. (أوولد تزيفان تودوروف، آدم شاف، ستروسن، فريجه، بيث)، **المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث**، ترجمة وتعليق: قنيني عبد القادر، أفريقية الشرق، الدار البيضاء، المغرب،1988.
4. ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ،تحقيق:د.محمد عبد الستار نصار،ود.عماد خفاجي،مكتبة الأزهر
5. جلال الدين سعيد، **معجم الشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
6. جميل صليبا، محاضرات في الفلسفة العربية من أفلاطون إلى ابن سينا، ط4، بلا تاريخ
7. جوديث غرين ،**التفكير واللغة**، ترجمة: د. عبد الرحمن عبد العزيز العبدان، دار عالم الكتب، الرياض، 1990.
8. **أبو حيان التوحيدي** ،**الإمتاع والمؤانسة**، صححه وضبطه: أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا.
9. **المقابسات**، تحقيق وشرح، حسن السندوبي، نشر دار سعاد الصباح، ط2، الكويت، 1992.

---

[1] رتبت الأعلام وفق طريقة الزركلي في كتابه الأعلام

10. الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق، مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، منشورات: وزارة الإعلام العراقية، بغداد، 1984 .

11. **ابن رشد**، تلخيص منطق أرسطو، تحقيق: جيرار جهامي، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1982

12. روبيه بلانشيه **نظرية المعرفة العلمية (الأبستمولوجيا)**، ترجمة: د. حسن عبد الحميد، ومحمود فهمي زيدان. جامعة الكويت. 1986.

13. د. سامي أدهم، **فلسفة اللغة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،1993

14. عبد الرحمن عيسوي ،**علم النفس بين النظرية والتطبيق**، دار النهضة العربية، بيروت، 1984

15. عبد السلام بن عبد العالي، سالم يفوت، **درس الإبستمولوجيا، أو نظرية المعرفة**، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، ط2، 1986 .

16. علي بن محمد الجرجاني ،**كتاب التعريفات**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ.

17. د. فؤاد زكريا، **إسبينوزا**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1981.

18. **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان**، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1977

19. فراس السواح ،**جلجامش، ملحمة الرافدين الخالدة**، دار علاء الدين، دمشق، 1996.

20. محمد عبد الرؤوف المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، بيروت – دمشق، 1410هـ.

21. محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، **(المقدمات المنطقية / الأحكام)**، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، 1992 .

معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1978

21. محمد وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1983

الدوريات

- أحمد مبارك، **إشكالية المعرفة في الغنوزيولوجيا**، (الحياة الثقافية)، وزارة الثقافة التونسية، العدد: (90)، ديسمبر، 1997 .

الموسوعات

- **الموسوعات**:
- د. عبد الرحمن بدوي **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1 ، 1984
- د. معن زيادة، (رئيس التحرير)، **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1 ، 1986

تاريخ ورود البحث إلى مجلة جامعة دمشق 2006/7/19